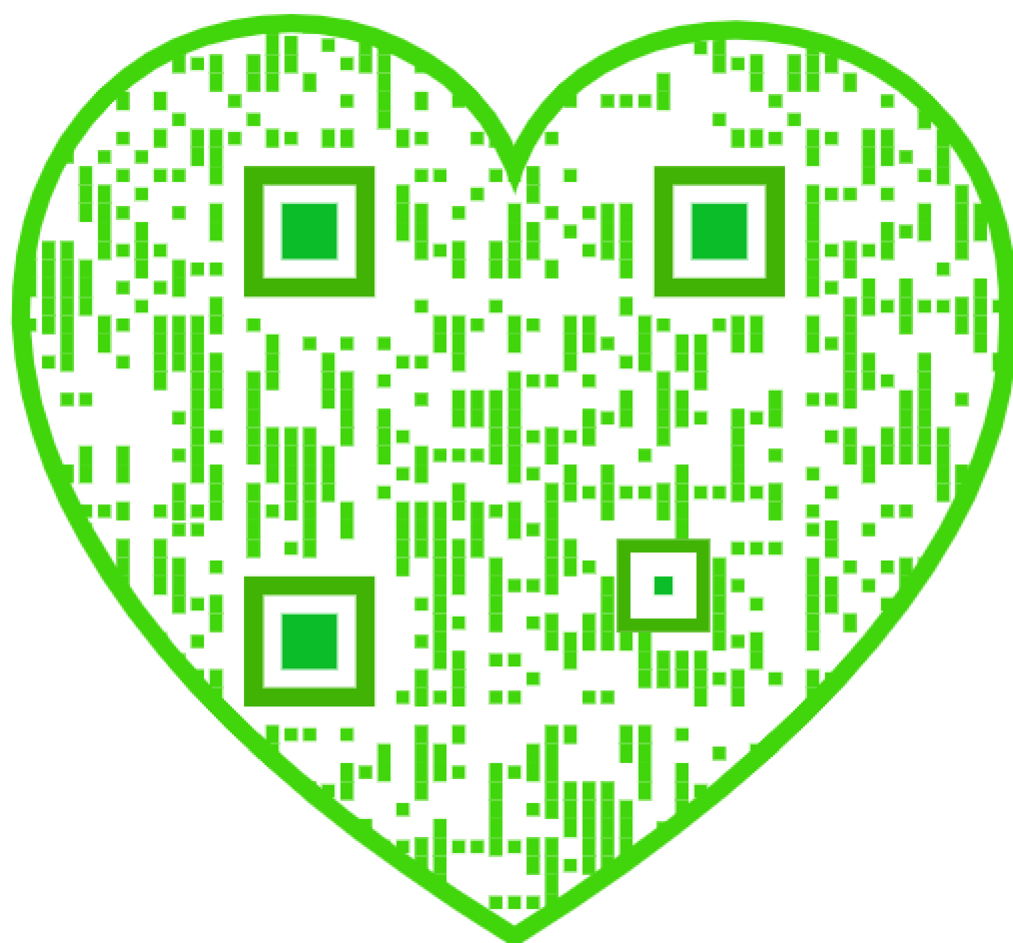
Biblioteca Nazionale Braidense

T.2012.
D.0
461

1237525





Dal catalogo

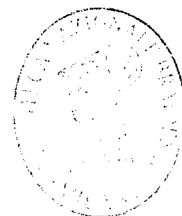
Henri Bergson
Saggio sui dati immediati della coscienza

Pierre Hadot
Ricordati di vivere
Goethe e la tradizione degli esercizi spirituali

Stefano Poggi

L'io dei filosofi e l'io dei narratori

Da Goethe a Proust



Raffaello Cortina Editore

2012 D 467

www.raffaellocortina.it

ESEMPLARE FUORI COMMERCIO PER IL
DEPOSITO LEGALE AGLI EFFETTI DELLA
LEGGE 15 APRILE 2004, N. 106

Copertina
Studio CReE

ISBN 978-88-6030-415-5
© 2011 Raffaello Cortina Editore
Milano, via Rossini 4

Prima edizione: 2011

Stampato da
Press Grafica srl, Gravellona Toce (VB)
per conto di Raffello Cortina Editore

Ristampe

0	1	2	3	4	5
2011	2012	2013	2014	2015	

Indice

Premessa 9

1. L'eterno circolo della natura 11

2. La forza dell'interiorità 31

3. L'energia dei nervi 47

4. Il fluire della coscienza 61

5. Memoria, istante, rivelazione 73

Riferimenti bibliografici 91

Weither, weithin, in das ich mich versenke,
vieles vergessen, einiges gelernt –
ein stiller Tag für mich, denn ich gedenke
auf einen andern Tag, der weit entfernt.

[Laggiù, lontano: è qui che mi sprofondo.
Molto ho scordato e qualche cosa appreso –
è un giorno quieto, perché il mio pensiero
va a un altro giorno, a un giorno ormai remoto.]

GOTTFRIED BENN

Premessa

La riflessione filosofica dei nostri giorni non può non prendere atto della crescente autorevolezza dell'indagine scientifica anche in materia di concezioni della natura umana. Più che a uno scontro in campo aperto, ci troviamo dinanzi a una guerra di logoramento: da una parte l'indagine scientifica che conduce a novità spesso sconvolgenti, dall'altra un lavoro filosofico impegnato a praticare metodi di indagine ormai di lunga data, presentati come i soli in grado di affrontare soggetti altamente sfuggenti, tra i quali primeggiano la soggettività, l'individualità, la coscienza.

La situazione è complessa e grave a un tempo, segno di un forte disorientamento. È emerso tutto il ritardo accumulato da molti addetti ai lavori nell'affrontare con il dovuto realismo il problema del senso e della collocazione stessa dell'analisi filosofica. È apparsa con chiarezza l'incapacità di provvedere a una nuova articolazione della ricerca filosofica distogliendola da pratiche autocelebrative, spesso del tutto incapaci di comprendere le nuove direzioni prese dallo studio della natura e dell'uomo. Senza per questo abbandonarsi a giudizi definitivi, a sentenze liquidatorie sul destino della filosofia, è di essenziale importanza prendere atto dei mutamenti

in corso. In primo luogo, si delinea come improrogabile la revisione dello spazio d'azione che la filosofia, nel tempo, ha potuto ritenere esserle comunque riservato: quello della ricognizione delle manifestazioni dell'attività mentale che possono venire ricondotte sotto il comune denominatore della cosiddetta "interiorità".

In realtà, anche guardando solo alla vicenda della cosiddetta modernità, quello spazio è andato più volte dilatandosi o restringendosi. Più precisamente: quello spazio ha già visto la ripetuta e influente presenza, accanto alla riflessione filosofica e non necessariamente in concorrenza con essa, sia dell'indagine scientifica sia della creazione letteraria. Può essere allora istruttivo soffermarsi su alcuni dei momenti in cui questo complesso rapporto a tre ha preso forma e consistenza particolari, in un arco di tempo che rappresenta il culmine della modernità. Si sono allora aperte prospettive che non sembrano avere perso di attualità, che anzi appaiono possedere ancora un valore paradigmatico. Esaminarle, analizzarne le componenti, mettere a fuoco il quadro che in esse si delinea può essere utile, può fornire qualche punto di riferimento, con la guida sempre preziosa della ricostruzione e dell'interpretazione storica. Quelli che seguono, distribuiti in cinque brevi capitoli, sono solo alcuni esempi di quanto, al riguardo, potrebbe essere accertato. Ma – legati fra loro da un filo conduttore tenace, quello della ricognizione dei modi in cui si è pensata l'interiorità – sono esempi che appaiono quantomeno istruttivi.

1

L'eterno circolo della natura

1. Il rondò di passione e di ragione in cui si sono venuti intrecciando i destini di Eduard e Ottilie, di Charlotte e del Maggiore è ormai giunto alla fine, al suo esito inevitabile. La morte della creatura – concepita sì dai due sposi, ma che nei tratti del piccolo viso infantile è prova eloquente dell'attrazione invincibile di Charlotte per il Maggiore e di Eduard per Ottilie – segna il punto di svolta decisivo di una vicenda retta, al di là di ogni illusione degli uomini, dalle leggi impersonali della natura, da quanto è stabilito perché gli elementi si combinino e creino nuove sostanze. Tutto si è consumato in pochi attimi: gli attimi in cui Ottilie, staccatasi a forza da Eduard, avventatamente decide di raggiungere l'altra riva del lago e scivola nell'acqua, insieme al bambino che Charlotte le ha affidato. Inutile è ogni tentativo – prima di Ottilie, che addirittura si lacera il corsetto per stringerlo e scaldarlo al seno, poi del medico, che altro, però, non può fare se non scuotere la testa – di strappare il piccolo alla morte. Alla concitazione degli eventi – quella concitazione che ci vede sempre agire come automi, presenti a noi stessi solo nell'esecuzione dei movimenti – è subentrato, nella notte, un silenzio profondo. È il silenzio della stanza in cui Charlotte si è ritirata per ve-

gliare il corpicino. Charlotte è seduta sul sofà e Ottilie, a lungo come semisvenuta ai suoi piedi, ora ha reclinato la testa sulle sue ginocchia. Sull'assoluta quiete della stanza incombono gli eventi appena trascorsi e, con essi, l'incertezza, l'angoscia del futuro. Il silenzio non è rotto dall'ingresso del Maggiore che, in cerca di Charlotte con un messaggio di Eduard, ha da poco appreso la tragica notizia. Al triste sorriso di questi, Charlotte risponde indicandogli una sedia su cui accomodarsi: il Maggiore le si siede davanti, in silenzio, senza nulla dire delle vere ragioni della sua visita. L'unico rumore, lievissimo, è quello del respiro di Ottilie, la testa sempre reclinata sulle ginocchia di Charlotte.

È solo all'albeggiare che Charlotte rivolge la parola al Maggiore, e da questi apprende che Eduard lo ha pregato di comunicare alla moglie la sua richiesta di divorzio. Con voce sommessa, e senza manifestare alcuna sorpresa, Charlotte dichiara di acconsentire alla richiesta di Eduard. Le è ora tutto chiaro, in quell'attimo. Le è divenuto d'un colpo evidente il senso del corso che le cose hanno preso. Nelle sue mani – soggiunge – si è trovata la sorte di troppe persone, e troppo ha in realtà atteso per arrivare a comprenderlo. Il fato deve compiersi, deve portare a compimento un disegno che lei stessa ora sa di avere inconsapevolmente interpretato avvicinando Ottilie a Eduard, più volte pensando al marito e alla sua giovane protetta come alla coppia ideale. A un sentimento è possibile mantenere fede addirittura con ostinazione, ma altra cosa è la forza incoercibile del vero amore, della passione retta da leggi che vincono e travolgono gli uomini. Questo, però, non significa che ciò che vale per Eduard e per Ottilie debba valere per Charlotte. Per Charlotte, il momento in cui le cose assumono d'un colpo chiarezza non è ancora quello

della scelta, di quella scelta consapevole che, in realtà, altro non è che la presa d'atto del nostro destino. Per Charlotte – che indovina e coglie la passione nel cuore degli altri, ma sottomette la propria alla forza della ragione – non è ancora il momento di pensare a se stessa, pur forse amando di un amore maturo e consapevole il Maggiore: "Non siamo condannati a divenire infelici", afferma rivolgendosi a questi, "ma ancora non abbiamo meritato di essere felici insieme".

2. Non solo. La razionalità di Charlotte è tutt'altro che indifferenza. A colui che, per il momento, deve rassegnarsi a esserle solo buon amico, Charlotte – prima del congedo a questi comunque imposto – si rivolge per confidargli la sua pena infinita per Ottilie, ancora assopita sulle sue ginocchia. Trema – dice Charlotte – all'idea del momento in cui Ottilie, al suo risveglio da un sonno che sembra quasi quello della morte, si troverà dinanzi a un nuovo e incerto avvenire. Ottilie – questa la convinzione che Charlotte manifesta al Maggiore – dovrà affidarsi alla sua forza di creatura capace di amare profondamente. Ottilie ha una sola speranza: quella che il suo amore per Eduard – un amore in cui l'affinità d'animo si unisce all'autentica passione – possa realizzarsi appieno, donando nuovamente a Eduard quel figlio che lei medesima, inconsapevole "strumento del più singolare dei casi", gli ha tragicamente strappato. Se è vero che "l'amore può tutto sopportare", è ancora più vero che esso "può tutto risarcire".

Ma Charlotte non conosce il cuore di Ottilie. O, meglio, non può immaginare quanto esso sia cambiato. Non è stato il cambiamento di un istante, una sorta di precipitoso mutare d'opinione: è un mutamento frutto della consapevolezza di quanto è accaduto. Anche se si mani-

festa come qualcosa di improvviso, anche se appare come una subitanea rivelazione, quel mutamento è tutt'altro che una reazione impulsiva e istantanea. La testa reclinata sulle ginocchia di Charlotte, il respiro lieve che poteva far pensare a un dormiveglia, Ottilie ha seguito i suoi pensieri per tutta la notte, presente e assente a un tempo, prima nel silenzioso sgomento della veglia del corpicino, poi durante il sommesso e commosso dialogo tra Charlotte e il Maggiore. E ora, gli occhi intensi e dolenti, si rivolge con una serietà piena di grazia, ma che non ammette repliche, alla sua protettrice.

Ottilie ricorda a Charlotte di quando, bambina e da poco orfana, era stata da lei accolta nella sua casa. Anche allora Charlotte sedeva sul sofà, e la piccola orfana, avvicinatasi con la sua seggiolina, aveva reclinato la testa sulle sue ginocchia. Anche allora, silenziosa e senza che gli adulti se ne accorgessero, aveva ascoltato quel che accadeva intorno a sé, attenta ai discorsi degli astanti. Aveva ascoltato e compreso tutto, senza però volere e forse neanche poter dare un qualche segno di essere pienamente cosciente, di avere consapevolezza di se medesima. Aveva taciuto nell'udire Charlotte commiserare il suo futuro di povera orfana, la sua condanna a dipendere dalla carità altrui, a meno che un po' di aiuto non le fosse venuto un giorno da una buona stella. E aveva taciuto anche nell'udire che cosa Charlotte si augurasse per quella piccola orfanella; che cosa, un giorno, avrebbe potuto attendersi da lei, una volta donna. Aveva taciuto, ma aveva maturato il proposito di non deludere chi l'aveva accolta nella sua casa. Per riuscirvi, una volta adolescente si era data delle regole rigorose, delle vere e proprie leggi cui ispirare ogni suo comportamento, e a quelle regole, a quelle leggi, aveva continuato fino a quel momento a tener fede, per seguire con coerenza la

sua strada. Da quella strada Ottilie sa però, ora, di avere deviato: ha infranto le leggi che hanno guidato sino a oggi la sua vita. E lo ha compreso ora che, per la seconda volta, a distanza di tanti anni, ha udito Charlotte commiserare il suo destino, un destino questa volta anche più duro. Era stata proprio Charlotte a ricordarle, un giorno, che spesso accade che gli uomini si trovino nella loro vita a rivivere nello stesso modo i medesimi eventi, e a riviverli sempre in momenti, in attimi per loro decisivi. È questo che ora sta accadendo, anzi è già accaduto. Ottilie ha deciso: ha scelto con piena consapevolezza la strada da prendere. L'ha deciso dopo aver udito Charlotte parlare sommessamente, come da un mondo lontano ed estraneo; l'ha deciso dopo che, nuovamente bambina nel dormiveglia del suo abbandono in grembo a Charlotte, ha tremato per il suo futuro, è stata presa dallo sgomento dinanzi ai tragici eventi appena vissuti, si è sentita come impotente, irrigidita nel suo volere, travolta dalla passione, inconsapevole della gravità del passo che ora, in un attimo, le appare come un vero crimine. La decisione di Ottilie è presa, ed è la decisione per cui mai potrà essere di Eduard.

3. Il romanzo *Le affinità elettive* costituisce – come è ben noto – uno dei documenti più significativi del profondo, vivissimo interesse di Goethe per le scienze, e in primo luogo per la chimica, per quella che sarà sempre l'"amante segreta" degli anni di Francoforte, degli anni trascorsi nello studio svogliato della giurisprudenza. Ma è anche innegabile – e quanto appena richiamato lo prova in modo che appare indiscutibile – che i personaggi del romanzo, nel loro sottostare alle leggi immutabili della natura, incarnano e mettono in scena le vedute di Goethe su un tema non tanto scientifico, quanto

elettivamente filosofico: quello della soggettività, ovvero dell'io e della sua natura individuale, con tutto quel che ne discende sul piano della libertà e dell'agire.

La visione di Goethe è priva di illusioni. Non per questo Goethe intende rinchiudere nel circolo dell'eterno trasformarsi della natura quell'individuo che appare scisso, anzi frammentato nel caleidoscopio delle immagini in cui esso si rispecchia nel mondo, ma di quelle immagini è anche punto di messa a fuoco e di ricomposizione. L'individuo – da Goethe ripetutamente dichiarato ineffabile, come ineffabile era stato per la *philosophia perennis* – mette a fuoco e ricompone quelle immagini in forza del continuo lavorio della coscienza. L'incessante pulsione della coscienza nel tempo – pulsione spesso inavvertita, subliminale, ma sempre all'opera anche quando i sensi sembrano assopiti – culmina nel momento, nell'attimo, in cui emerge, con la consapevolezza di quanto è accaduto, anche quella del come è ora necessario agire, e agire senza illusioni su quanto ci attende. Sono le nostre scissioni, è il continuo mutare dei nostri stati, il nostro vivere nell'immediato, inconsapevoli del passato e angosciati dall'avvenire, a darci la misura del tempo. Misura però illusoria, perché il tempo altro non è che la circolarità dell'eterna "sistole e diastole" della natura. In quella "sistole e diastole" operano in continuazione le "affinità elettive" che reggono, al loro interno, il comporsi e lo scomporsi dei corpi. Le "affinità elettive" che fanno sì che i corpi si attraggano e si fondano l'un l'altro reggono forse gli stessi nostri sentimenti, sono alla base delle nostre passioni, quelle passioni da cui possiamo essere vinti e che ci impediscono la fondamentale, essenziale operazione dell'autoriconoscimento. È solo allorché quest'operazione è possibile, allorché si verifica l'illuminarsi della coscienza, che il destino da cui siamo come sovrastati non può più essere causa di angoscia, non può più apparirci come un'oscura minaccia: nell'attimo di quell'illuminarsi non siamo più scissi, dispersi, non siamo più ostaggio degli eventi. Ciò avviene appunto in un attimo, ma in un attimo, in un istante che è decisivo: in quell'attimo, in quell'istante, la coscienza non è più abbagliata dalle infinite e illusorie combinazioni del caleidoscopio delle immagini del mondo. La coscienza ha allora la chiara visione del punto in cui essa viene a essere collocata dal suo potere di cogliere il carattere infinito del tempo; e la coscienza che così si manifesta e si impone in quell'attimo è qualcosa di ben diverso dalla nuova sostanza che viene a prodursi allorché giunge a compimento il processo di una reazione chimica, è qualcosa di irriducibile a quanto è prodotto dal perenne gioco delle "affinità elettive". Il cardinale di Cusa e Giordano Bruno avevano voluto parlare di una sfera infinita e di un centro universale, facendo ricorso a immagini a Goethe ben note, al pari di quella – simbolo dell'infinito – dell'*ouroboros*, da lui prediletta e condivisa con molti degli scienziati romantici suoi contemporanei. Ma ora, nel romanzo che ha al centro l'intreccio di un'inesorabile vicenda d'amore, l'illuminarsi della coscienza, così come non è frutto del puro e semplice intrecciarsi di "affinità elettive", non può avere i tratti della *unio mystica.*

Al suo illuminarsi, la coscienza si rivela in grado di dominare le passioni. A Ottilie, al risveglio da quel sonno solo apparente su cui Charlotte ha vegliato con l'ansia che ha voluto partecipare al Maggiore, è chiarissimo il modo in cui dovrà far fronte a un futuro in cui innanzitutto dovrà essere fedele a se stessa. In Ottilie emerge e si impone la consapevolezza di se medesima. In Ottilie si manifesta e si compie l'atto fondamentale dell'autoriconoscimento della propria natura di individuo. In Ottilie

piccola orfana e poi giovane donna spezzata dal dolore è anzi chiara, è anzi nettissima la necessità della fedeltà a se stessi. A dare pieno risalto alla consapevolezza di quella necessità, Goethe evoca l'esperienza di quanto, in virtù dell'evidenza con cui si impone al nostro sentire, sembra come il ripresentarsi di ciò che già è stato da noi vissuto in altri momenti decisivi della nostra vita. In questi attimi della nostra esistenza – in una sorta di *déjà-vu* che nasce anch'esso, come quello della vita dei sensi, dalla forza tutta particolare di un'impressione, un'impressione questa volta subita dal nostro animo – ci troviamo dinanzi all'imporsi della nostra autocoscienza.

4. Goethe pubblica *Le affinità elettive* nel 1809, due anni dopo la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel e nello stesso anno in cui Schelling dà alle stampe le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*. Scontata, richiamata innumerevoli volte, la sottolineatura del carattere non casuale delle date. Siamo dinanzi a tre grandi libri che danno voce a una medesima preoccupazione, a una stessa serie di interrogativi: quelli intorno al destino dell'individuo in un mondo in cui si fa sempre più chiaro il ruolo decisivo dell'indagine scientifica anche nello studio della natura dell'uomo. I modi in cui quegli interrogativi sono delineati e quelli in cui si tenta di darvi risposta sono assai diversi. Nello stesso momento è però comune alle tre opere – al di là del loro essere assegnate la prima al genere letterario, le altre due a quello filosofico – la percezione dell'uomo come creatura che vive nel tempo e che del tempo vuole darsi ragione. Discende da ciò il proposito di illustrare i modi in cui nell'uomo nasce e si sviluppa la consapevolezza di se medesimo, di come si manifesti e si sviluppi quanto ne costituisce la costituzionale "segnatura". L'uomo non può, infatti, non essere

considerato creatura in grado di pensare, di rielaborare le impressioni del mondo esterno in una dimensione che pare essergli elettivamente propria e che è quella cui va tradizionalmente il nome di "interiorità" e di cui – il punto è decisivo – mai si intende porre in dubbio l'esistenza. Nello stesso momento sono molte le difficoltà che, in linea di principio, sembrano frapporsi – di pari passo a quanto l'indagine della natura vivente fa conoscere della parte che l'animalità ha nella natura umana – alla fissazione di un chiaro, netto confine tra quell'interiorità e il mondo esterno. Con il mondo esterno, l'uomo – per quanto lo si possa pensare in possesso di un'interiorità addirittura inaccessibile dall'esterno – si trova in continuazione a interagire, risultandone condizionato in quella che vorrebbe esserne l'originaria libertà.

I segni di una profonda inquietudine dinanzi alla labilità di quel confine sono chiarissimi in Hegel. Ne è prova – nello Hegel della *Fenomenologia dello spirito* – il tono sprezzante e liquidatorio nei confronti di ogni pretesa della cranioscopia e della fisiognomica di arrivare a fornire anche solo indizi per comprendere quanto si svolge in un interno che è in realtà assurdo volere concepire in termini spaziali. Quell'interno – qualora lo si volesse rappresentato dalla massa cerebrale – risulterebbe infatti sempre e comunque esterno alla vera interiorità. Di quest'ultima è possibile osservare e descrivere solo le manifestazioni. L'interiorità non può non essere inestesa e coestensiva, nel tempo, con la vita della coscienza. La coscienza ha una sua genesi e della coscienza è necessario osservare e descrivere, nella modalità primaria del linguaggio che ne è lo "strumento magico" e che si avvale innanzitutto della negazione, le potenzialità strutturanti in cui essa si estrinseca e procede alla verifica di quanto le è fornito dai sensi. È una

vera e propria "scienza dell'esperienza della coscienza" quella che deve fondare l'intero sistema delle scienze: in tal modo, viene di fatto messo fuori gioco ogni appello alla retorica agostiniana del "*Noli foras ire; in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas*". Ciò è vero anche se Hegel non esita a riconoscere la fondamentale importanza di quanto, di quel sublime precetto, ne è l'erede forse più diretto: l'autentico eroismo della scelta cartesiana in favore del *cogito*.

5. È invece il senso della tragicità della vita dell'uomo, segnata dall'angoscia del destino e dal desiderio incoercibile della libertà, a spingere Schelling a gettare il suo sguardo nel profondo della natura umana e a interrogarsi sull'origine stessa di quest'ultima. Schelling né aspira a penetrare l'interiorità agostiniana né intende attingere il piano su cui si avviano le operazioni elementari e fondanti del pensiero: non è la via della riflessione sul pensiero né quella della ricognizione degli strumenti a disposizione di quest'ultimo la via da percorrere per giungere all'essenza autentica della natura umana e metterne in evidenza la pulsione primigenia. L'interiorità dell'uomo è oscura; in essa si agitano le inquietudini di una "brama" inestinguibile che si colloca, nel suo perenne manifestarsi, all'origine stessa di quel tempo che avvinghia l'uomo e pare poterne condizionare ogni atto in una concatenazione di eventi. Ma è anche vero che le rappresentazioni delle cose del mondo esterno sono possibili in virtù di leggi che sono proprie dell'anima, di quell'anima che è come un mondo a sé stante. L'anima è in grado di pensare e intrecciare infiniti rapporti tra le cose perché, di Dio che è l'infinito, essa è l'intuizione. Sull'anima, sull'interiorità dello spirito, non vi è causa esterna che possa esercitare la sua azione, perché

è sempre e solo un principio interiore quello da cui ha origine il continuo mutare e intrecciarsi delle percezioni e delle rappresentazioni. Non vi è né un prima né un dopo, essendo evidente che tale distinzione è modellata sui sensi dell'uomo, del quale l'ultima, vera, autentica essenza è un'essenza spirituale. L'uomo è in grado di pensare l'infinito e, con esso, l'eternità. Un'eternità che non può, d'altronde, essere pensata se non come l'ininterrotto riprodursi di un circolo da cui tutto nasce, per cui "non v'è alcuna contraddizione ad ammettere che ciò da cui l'Uno è generato sia a sua volta generato da esso". In quel circolo non si dà un prima e un dopo, perché, scrive Schelling, "tutto si presuppone a vicenda, nessuna cosa è l'altra e tuttavia non è senza l'altra. Dio ha in sé un intimo fondamento della sua esistenza, che in questo senso precede lui come esistente; ma Dio è a sua volta il *Prius* del fondamento, giacché questo, anche come tale, non potrebbe essere, se Dio non esistesse *actu*".

L'antropocentrismo di Schelling non ha esitazioni: va ben al di là del riconoscimento tributato da Hegel all'eroismo del *cogito* cartesiano. Se l'uomo, alla sua creazione, è un "essere indeciso" – e lo è perché proprio la sua creazione è segnata da una "brama" in cui il bene e il male sono indistinti –, è però anche vero che solo l'uomo può decidere di se stesso; che ha, insomma, nelle sue mani il proprio destino. Questa decisione è la decisione di un ente spirituale. È una decisione che trascende la necessità dell'ordine fisico e con la quale l'uomo afferma la sua libertà, la sua non-condizionatezza, in primo luogo da parte del tempo. Cadendo al di fuori di ogni tempo, quella decisione coincide con la creazione stessa dell'uomo. È lo stesso principio della creazione, è il "centro" a produrre l'uomo, a costituirne il fondamento, pur essendo incontestabile che l'uomo è comunque

generato nel tempo. Ciò significa che l'"atto, con cui la sua vita è stata determinata nel tempo, appartiene non al tempo, ma all'eternità". È un atto che precede la vita, ma non la precede nella temporalità, perché quello stesso atto è la vita dell'uomo, che così ne è come sempre attraversata, permeata, come da "un atto eterno per natura". Questo "atto eterno per natura" fa sì che la vita dell'uomo – vita spirituale – non sia confinata entro i suoi limiti fisici, e possa sempre richiamarsi al principio della sua creazione. L'uomo è "egli stesso eterno inizio". "Per quanto un'idea del genere possa apparire inafferrabile all'intelligenza comune, pure – afferma Schelling – in ogni uomo c'è un sentimento che si accorda con essa": tale sentimento è quello per cui nasce in noi stessi l'idea che l'uomo "sia già stato dall'eternità quello che è e che non sia affatto divenuto nel tempo".

6. La ferma determinazione di liberare l'uomo dal tempo come successione condizionante di eventi è evidente in Schelling, nel quale agisce la convinzione che ciò possa avvenire in forza della natura del tutto eccezionale dell'uomo: l'anima dell'uomo è in grado di intuire l'infinito e, come tale, è indifferente al carattere empirico del tempo come successione. La libertà dell'uomo non si esercita nella concatenazione spaziotemporale. La libertà è costitutiva della stessa origine dell'uomo; ne è, anzi, il vero e proprio fondamento. Fermo nel riconoscere il vincolo che la temporalità impone al nostro conoscere, Hegel è su posizioni diametralmente opposte. In Hegel, infatti, il superamento (se non proprio il controllo) della costituzionale dipendenza dell'uomo dal tempo è attuato evitando l'assegnamento su una mossa come quella dell'intuizione dell'infinito di cui sarebbe in possesso l'anima. Per Hegel, l'uomo deve impegnarsi

invece nel paziente lavoro di analisi e di ricomposizione concettuale che la ragione mette in atto con l'uso sistematico del potente strumento dell'astrazione. Sia nel caso di Hegel sia in quello di Schelling rimane peraltro fermo un dato fondamentale: la particolare importanza che ambedue, anche se diversamente attenti allo sviluppo dell'indagine scientifica, mostrano di assegnare al problema della comprensione del vivente come problema in cui si intrecciano in misura esemplare gli interrogativi relativi alla nozione di individuo e al rapporto di quest'ultimo col divenire temporale. Questi interrogativi sollecitano peraltro risposte assai diverse, su cui si ripercuote la differenza di fondo che divide Hegel da Schelling sul piano della concezione della coscienza. La coscienza – essenziale alla costituzione dell'individuo, dell'io – nel caso di Hegel è frutto di un lungo e faticoso processo di sviluppo, in quello di Schelling ha quasi i tratti di un'epifania originaria.

Ma anche Goethe riserva un'attenzione di grande peso allo sviluppo delle indagini sul vivente, alle quali, anzi, fornisce contributi di primaria importanza, innanzitutto con le sue ricerche sulla "metamorfosi delle piante". Di ciò la vicenda narrata nelle *Affinità elettive* non parrebbe recare traccia, o quantomeno traccia visibile, come d'altronde vale anche per la scienza alla quale si ispira il romanzo, e che è esplicitamente evocata solo in alcune digressioni e in alcuni dialoghi, come quello nel corso del quale Charlotte dichiara al Maggiore che, se la chimica è l'arte della scomposizione, le sue personali preferenze vanno però all'unione. In realtà, le cose non stanno così. Al pari di quanto accade con la chimica, anche le scoperte e le teorie delle scienze della vita del tempo – di quella "biologia" che ha appunto i suoi natali nella Germania romantica –, hanno un'eco chiaris-

sima nel Goethe delle *Affinità elettive*. Analogamente a quanto accade, pur se con modalità diverse, in Schelling e in Hegel, anche in Goethe sono di primaria importanza i contraccolpi del contatto diretto – contatto cercato, costante, sempre retto da un interesse profondo – con il lavoro degli studiosi impegnati nello studio del vivente. E sono contraccolpi che si producono per le evidenti suggestioni che da quel lavoro nascono circa la possibilità, o anzi la vera e propria necessità, di ravvisare nei modi in cui è generato e poi si sviluppa l'organismo vivente i criteri in base ai quali definire i caratteri che identificano non solo le specie animali, ma anche l'individuo umano. Su di esso, anzi, appare ormai sempre più concretamente incombere il pericolo di un'integrale "animalizzazione", essendo sempre più numerosi ed evidenti i dati che impongono di prendere atto del dominio che le leggi inesorabili del tempo esercitano su un individuo che è tale in quanto connessione di strutture che esplicano specifiche funzioni. Le leggi del tempo si mostrano del tutto indifferenti nei confronti del singolo vivente, dell'infinità degli organismi che si generano e scompaiono nell'eterno circolo della vita, in quel circolo che trascina con sé, in un trascorrere temporale che è in realtà tale solo per chi a esso è asservito, anche l'uomo, titolare di un'individualità corporea integralmente fatta di tempo, e destinata dunque alla consunzione.

7. L'immagine del circolo come immagine di cui far uso per significare l'eternità e, con essa, l'infinito (in tal caso – si è visto – l'immagine che a Goethe appare più calzante è però quella dell'*ouroboros*) non è un'immagine evocata in modo esplicito nelle *Affinità elettive*. Non ve n'è, d'altronde, alcuna necessità, perché appunto di un romanzo si tratta, e niente sarebbe più goffo della caduta nel didascalico, caduta da cui peraltro, già all'epoca della sua pubblicazione, non fu giudicato del tutto al riparo da più lettori. È l'intreccio stesso delle vicende di Eduard e del Maggiore, di Charlotte e di Ottilie – e, appunto, soprattutto di Ottilie – a essere percorso dal senso della fatalità degli eventi dai quali gli individui sono travolti. È peraltro impossibile annullare il succedersi di quegli eventi: vi è solo da tentare di non rimanerne ostaggio nell'inconsapevolezza della loro inesorabilità. Il punto di riferimento, potremmo dire il vero e proprio punto di leva, cui affidarsi si trova quindi nella coscienza di se medesimi quale si palesa nel momento, nell'attimo in cui si dà quella che emerge come presenza a se stessi, fosse anche solo come accettazione del destino, di quanto è stabilito che accada.

L'esigenza di riuscire ad avere ragione del tempo è – lo abbiamo appena visto – anche di Hegel e di Schelling. A tale esigenza quest'ultimo intende far fronte non esitando a decretare l'origine dell'uomo come individuo spirituale fuori dal tempo. Il primo – Hegel – ricorre invece alla forza dell'astrazione del pensiero e formula un concetto come quello di "molteplicità semplice di attimi", con il quale fa risaltare l'ingenuità della nozione di un tempo come pura successione. Conviene però insistere ancora un momento su tale esigenza, su ciò che nel suo emergere e affermarsi è rivelatore delle questioni realmente in gioco. Sia nel caso di Hegel sia in quello di Schelling siamo dinanzi al manifestarsi di un medesimo convincimento: un convincimento che prende forma per la necessità di spiegare e di intendere le ragioni e il carattere della temporalità come dato costitutivo dell'essenza dell'uomo come io e come individuo. La temporalità costitutiva della natura umana si presenta come una sorta di metafora della continua

esperienza che l'io individuale si trova a compiere della tensione tra la propria finitezza e la consapevolezza della medesima: questa tensione si instaura in una dimensione che trascende quella della pura sensorialità. Componente non eliminabile della vita dell'individuo appare così un'attività non riducibile al piano della pura e semplice vita dell'organismo: è, questa, l'attività di uno "spirito", rivelatrice di una dimensione interiore contraddistinta da una specifica dinamicità, non condizionata da quel mondo esterno con cui essa è peraltro in continua interazione. In modi diversi – ma con pari forza e pari convinzione – sia Hegel sia Schelling si trovano, nell'intrecciarsi delle radici teologiche del loro pensiero con la "rivoluzione copernicana" del trascendentalismo kantiano, a sottolineare la ineliminabilità di tale dimensione dell'interiorità.

È, questa, la stessa dimensione su cui prende a esercitarsi il lavoro di Fichte, del terzo (o del primo, è questione di punti di vista) dei grandi idealisti; per Novalis, "il secondo Copernico scopritore della legge del sistema del mondo interno". Ma nello stesso tempo è altresì vero che in Schelling il definirsi di quella centralità della dimensione interiore è in misura essenziale il palesarsi della "brama" potentissima ma indistinta che segna l'origine stessa dell'uomo. Diversamente da quanto avviene in Hegel e – appunto – anche, e forse ancor più, in Fichte, Schelling non pare ravvisare all'opera, in tale interiorità, quella tensione individuale e autocosciente che è invece centrale negli altri due protagonisti della grande stagione dell'idealismo classico. Nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Schelling, anzi, non ha la minima esitazione ad avanzare nei confronti del sodale di un tempo (è Fichte) una critica densa di molte implicazioni. Schelling rimprovera a Fichte di avere ri-

conosciuto l'unità del sistema solo nella "forma povera d'un ordinamento morale del mondo". Quella forma è "povera" perché tale da operare una sorta di preliminare e tracotante semplificazione prometeica dell'ordine di un mondo che è stato in tal modo privato di quello che ne costituisce il dato primo e concreto di mondo vivente. Il mondo è un mondo alla base del quale va colto il perenne ricrearsi di una pulsione originaria in cui è coinvolta la stessa intera individualità dell'uomo. L'uomo è sì libero, ma proprio per questo è perennemente esposto alla "brama" indistinta del bene e del male che ne segna l'origine. Per questo, dinanzi all'uomo, nello stesso tempo balenano la tentazione e l'orrore del nulla, di quel nulla che può aprirsi come un baratro senza fondo, nel quale né individuo né tempo hanno qualcosa in cui trovare appiglio.

8. Nel contemporaneo apparire delle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* e delle *Affinità elettive* è così da vedere ben più di una pura e semplice coincidenza. Vi è una sorta di convitato di pietra, nel dibattito che il Goethe delle *Affinità elettive* pare intrattenere con lo Schelling delle *Ricerche*. Questo convitato di pietra è l'indagine scientifica del tempo intorno ai fenomeni del mondo inanimato e del mondo animato, del vivente. La sintonia di Schelling con molte delle concezioni maturate in Goethe dinanzi agli sviluppi delle scienze ha spesso, anzi, i tratti della vera e propria convergenza, con la piena adesione alle tesi degli scritti goethiani sulla metamorfosi delle piante; alla tesi, dunque, del darsi di una pulsione originaria della natura, pulsione originaria che si manifesta nel portare "a compimento, nel continuo scambio dello espandersi e del contrarsi, l'eterna opera della riproduzione per mezzo dei due sessi".

Ciò vale però, in misura essenziale, per lo Schelling degli scritti di filosofia della natura, degli scritti che precedono di una decina d'anni le *Ricerche*. Nelle *Ricerche* Schelling assume invece posizioni che, senza entrare necessariamente in conflitto sul terreno della concezione dei processi di natura, possono essere considerate rappresentative di un atteggiamento da cui Goethe pare per più di un motivo sentirsi distante. Paradigmatico, sotto questo profilo, l'esplicito dissenso che emerge nello Schelling delle *Ricerche* nei confronti di Fichte (non per nulla colui che, della trimurti idealistica, con più forza pone a fondamento della propria elaborazione l'indagine sui "fatti della coscienza"). Il dissenso di Schelling nei confronti di Fichte mostra di essere ispirato a una posizione quantomeno assai scettica circa quella che viene condannata quasi come la sottolineatura retorica dell'istanza morale. Schelling pare considerare problematico assicurare un reale fondamento alla dimensione della coscienzialità individuale: quella dimensione gli appare evanescente e priva di forza dinanzi alla radicalità della pulsione vitale originaria. Di tale atteggiamento, d'altronde, è rivelatrice la posizione schellinghiana relativa al modo in cui è possibile avere ragione del fluire temporale. Vi è di più: un atteggiamento del genere – e lo Schelling delle *Ricerche* poco o niente fa perché ciò non accada – pare poter condurre addirittura al nichilismo. La possibilità, la necessità stessa del nichilismo non possono infatti essere escluse dinanzi alla presa d'atto del darsi di una pulsione, di una "brama" originaria che ci lascia all'oscuro della sua direzione, che è impenetrabile, che può semplicemente nascondere l'assenza del fondamento.

Nel *Faust* – ma ormai a molti anni di distanza dalle *Affinità elettive* – la sfida di Mefistofele a gettare lo sguardo nell'eternità e nel vuoto verrà raccolta con il

celeberrimo "Nel tuo nulla io spero di trovare il tutto". Inutile cercare nelle *Affinità elettive* una dichiarazione che anticipi o quantomeno prefiguri in modo esplicito il fermo coraggio delle parole di un Goethe ormai vicino al termine della sua lunga vita. Il genere, la struttura, gli stessi obiettivi polemici del romanzo – perché ve ne sono: in primo luogo le frenesie e l'egocentrico umor nero dei romantici – non lo consentono, e non lo consentono anche per quell'aura ancora per certi aspetti settecentesca da cui è pervaso. Il dramma, nelle *Affinità elettive*, nasce dalla vicenda, secondo un copione che obbedisce a un rigore tale da apparire quasi artificioso, quasi una serie di equazioni che, una volta indicate le variabili di cui disporre e su cui operare, possono avere solo determinate soluzioni. Di questo copione, di questo schema narrativo – nel quale, certo, ci si può dilettare a cogliere anche sbavature o incoerenze – il momento chiave sembra essere proprio la scena da cui si sono prese le mosse: la scena – scena sdoppiata, con un effetto di telescopia nel tempo – in cui Ottilie, per la seconda volta, si trova dinanzi a se stessa e al suo destino. In Ottilie, per la seconda volta, il passato e l'avvenire sono presenti, sono compresenti, e le impongono una scelta. Quella scelta è possibile perché, in quel momento, in quell'attimo, in quell'istante il condizionamento del tempo appare come sospeso o, meglio, del tempo viene acquisita una visione panoramica che non ne fa più una successione di momenti a sé stanti e incontrollabili, inconoscibili. Quella visione panoramica, essenziale a che si dia la possibilità di una scelta, a che si ponga mano a una decisione, ha luogo nell'interiorità, nella coscienza individuale, nell'io, se si vuole nell'anima, ed è una visione che pare riuscire ad avere ragione del tempo nella misura in cui ci dà modo – almeno per un istante – di riappropriarcene, di

riempire ciò che altrimenti altro non può dare che lo sgomento del vuoto – se non del nulla.

Al riguardo, è possibile ancora una volta attingere al repertorio degli apoftegmi di Novalis, scomparso quasi dieci anni prima delle *Affinità elettive*. I suoi apoftegmi sono spesso oscuri, ma non di rado efficaci e pregnanti. È il caso di quello con cui aveva sentenziato: "L'anima è un individuo che riempie il tempo".

2

La forza dell'interiorità

1. Il Goethe delle *Affinità elettive* pare essere riuscito a distillare le varie componenti e le varie tensioni della prospettiva idealistica. Senza alcun interesse per i tentativi di sintesi sistematica, dell'idealismo Goethe condivide il riconoscimento della pulsione interiore e dinamica dell'individualità soggettiva. Nello stesso tempo, è anche vero che Goethe è consapevole dei legami strettissimi di tale nucleo di individualità con la dimensione del vivente: legami, peraltro, riconosciuti appieno – anche se in misura diversa e con altri esiti – da Schelling e da Hegel. Del tratto costitutivo – la temporalità – di quella dimensione Goethe, poi, non solo prende atto, ma sottolinea anche, con decisione, tutta la problematica importanza: la temporalità mostra di avere un potere in ogni senso fagocitante, e tale da entrare in contraddizione con ogni potenzialità di libertà, di presa di coscienza e quindi di scelta. D'altronde, non è né in Kant né in Schelling, e neanche in Hegel (tanto meno in Fichte), che Goethe ha un effettivo punto di riferimento filosofico. Questo punto di riferimento – per un Goethe che sempre si interroga sull'individuo e sul rapporto di quest'ultimo con la natura – è rappresentato semmai da Spinoza, peraltro termine continuo di confronto per larghissima parte della riflessione idealistica.

L'atteggiamento di fondo di Goethe – come in modo paradigmatico è documentato dalla sua attività di naturalista – è quello di chi osserva e descrive i fenomeni. Quel che gli abbiamo visto compiere è dunque descrivere e, narrandone, "far vedere" che cosa accade in un'interiorità la cui esistenza, il cui darsi vanno considerati alla stregua di un dato di fatto, di un fenomeno che possiede un'incontestabile evidenza empirica. Quell'interiorità viene osservata e narrata così come si manifesta, come si dichiara e come appare agli occhi di chi si trova davanti a essa, senza dare spazio alla narrazione in prima persona, chiamata in causa solo per quanto è strettamente indispensabile. Fedele a un atteggiamento di distacco che è proprio anche del *Werther*, Goethe niente concede alla confessione, alla meditazione autoriflessiva, convinto della necessità di far fronte al pericolo di una qualsiasi esaltazione del soggettivismo. L'esigenza di oggettività che ne discende può essere soddisfatta sia con la descrizione scientifica sia con la narrazione. Anche la narrazione può avere il rigore della descrizione scientifica, a patto di non imporre il coinvolgimento in prima persona e di consentire in tal modo l'uscita dal circolo chiuso dell'autoreferenzialità. Il problema non è rappresentato dall'esistenza o meno di un qualcosa che si estrinseca nel dispiegarsi dell'attività di quel che viene indicato come io o come se stesso. Non è possibile contestazione di sorta del dato coscienziale, dei fatti di cui la coscienza ci invita a (o ci impone di) prendere atto. Il problema, appunto, è rappresentato dal modo in cui rendere conto di quel dato, dagli strumenti per metterlo a fuoco e dal metodo da seguire per analizzarlo. L'esigenza dell'oggettività viene quindi soddisfatta con il ricorso all'assunzione di un punto di vista caratterizzato dalla concretezza, dall'evidenza e dall'icasticità di

una situazione che è descritta in quanto *narrata*. Una situazione in cui ci troviamo dinanzi al manifestarsi di quell'interiorità, di quella ricettività e contemporaneamente spontaneità di un individuo dotato di coscienza del cui fondamento le varie declinazioni idealistiche della "rivoluzione copernicana" di Kant hanno voluto operare la ricognizione; sempre e comunque, però, nei termini di un'astrazione concettualizzante apparsa inevitabile.

2. È a ogni modo innegabile che la Germania filosofica d'inizio Ottocento può rivendicare un qualche primato per quanto riguarda la ricognizione della dimensione dell'interiorità. Basti guardare all'entità – e, va detto, alla qualità – dello sforzo di analisi e di elaborazione concettuale profuso in un'impresa che, piaccia o non piaccia, ha inciso nel profondo dell'intera modernità. Ma, nello stesso tempo, è vero che quello sforzo ha prodotto risultati da valutare con attenzione proprio nella loro radicalità, come quando si sono tradotti in una sorta di esaltazione della soggettività garante della sintesi di conoscere e pensare. Risultati, dunque, tutti diretta conseguenza del rischio assunto mettendo mano all'uso di un metodo di analisi fondato sullo "sguardo verso l'interno", su un'auto-osservazione della coscienza nei confronti della quale è peraltro evidente la profonda diffidenza di Hegel proprio per la spregiudicatezza con cui questi indaga la genesi e lo strutturarsi della coscienza medesima. Ma analoga è la diffidenza di Goethe, anch'egli avverso alla spiccata propensione di alcuni romantici e dei due idealisti più baldanzosi – Fichte e Schelling – per la presunta vigoria autocosciente dell'io.

Il riconoscimento della centrale importanza di un problema come quello dell'interiorità non è d'altronde privilegio del contesto – quello della Germania d'inizio

Ottocento – in cui si vorrebbe che l'analisi dell'io e della coscienza, con tutte le sue contraddizioni e latenze tipica della modernità, affondasse più che in ogni altro le sue radici. Già in Rousseau – le cui idee, d'altronde, sono della massima importanza per alcuni snodi fondamentali del dibattito dell'idealismo tedesco – il problema era emerso con un rilievo tutto particolare e aveva trovato la sua formulazione emblematica nelle considerazioni introduttive alle *Confessioni*. Deliberatamente, Rousseau si era attenuto al criterio della prima persona e dunque al resoconto delle vicende della propria interiorità, non per nulla condotto sulla falsariga del modello agostiniano. Ma nello stesso tempo era emersa con nettezza l'esigenza dell'oggettività nel rendere conto della propria individualità, e quindi l'esigenza di evitare le deformazioni di un'auto-osservazione, di un'introspezione che non può mai essere autenticamente diretta, immediata e quindi fedelmente oggettiva.

Il signore di Montaigne – aveva affermato Rousseau – aveva risolto il problema imbellettandosi e dando di sé un'immagine lontana dalla realtà. Il proposito di Rousseau, invece, è quello di evitare di ricostruire in tal modo una sorta di artificiosa individualità. Quel che è necessario, pertanto, è osservare il darsi e l'articolarsi dell'individualità nella sua concretezza. Questa individualità altro non è che la propria. È necessario allora far sì che se ne abbia una proiezione sul fondo di una sorta di "camera oscura". In tal modo è possibile collocarsi nella posizione di chi osserva il risultato di un processo senza esservi coinvolto. Ciò avviene a una certa distanza, distanza che ha anzi il carattere del vero e proprio sdoppiamento. Questo sdoppiamento – conseguente alla dilatazione temporale di una narrazione che osserva e descrive – è tale da escludere ogni imme-

diatezza nell'acquisizione della consapevolezza della propria individualità da parte di chi così si auto-osserva. La sfasatura temporale che si produce è per forza di cose una pausa reinterpretativa e il tempo necessario al "guardarsi dentro" introspettivo mette in evidenza l'impossibilità di una reale immediatezza autocosciente, così come del resto era già stato lucidamente compreso da Descartes.

3. La dilatazione forse anche spaziale, ma certamente temporale, dell'individualità – individualità dunque, come vuole il termine, non suscettibile di divisione, ma non per questo refrattaria a una più che consistente dilatazione nella memoria di se medesima e nella speranza del proprio futuro – si era così già messa in evidenza anche in Rousseau, e non solo nei propositi formulati nel presentare al lettore le *Confessioni*. È anzi l'intera narrazione autobiografica delle *Confessioni* a testimoniare la forza di quel tratto costitutivo del nostro essere, essere che non può risolversi nell'istantaneità di un'introspezione che lo ridurrebbe a una sorta di punto inesteso. Quella dilatazione, semmai, è accompagnata dal continuo manifestarsi di un'attività coscienziale, attività peraltro caratterizzata da gradi diversi di intensità e di chiarezza. Tutto pare congiurare affinché ogni aspirazione a una conoscenza diretta e completa di se medesimo da parte del soggetto del pensiero e dell'azione – da parte dell'io – sia frustrata in partenza. Appare allora indispensabile prendere atto di una complessità che è fatta anche – se non soprattutto – delle interazioni continue tra quello che il costante manifestarsi dell'attività coscienziale indica come il mondo esterno e l'interiorità in cui quell'attività medesima è all'opera, ed è all'opera sempre e comunque nel tempo.

È inevitabile che a dare consistenza e stabilità a quella che, comunque, è la coscienza della nostra individualità di soggetti si ritenga debba intervenire il sentire in tutte le sue forme. Ciò avviene con l'intera gamma dei sentimenti con cui il contatto tra interiorità e mondo esterno si viene a stabilire per poi codificarsi in modalità di reazione e di azione – appunto i sentimenti – che accompagnano e sviluppano quel contatto. I sentimenti, ancorché vissuti in prima persona dal soggetto e quindi anch'essi in qualche misura imperscrutabili, sembrano presentare, in vista dell'osservazione e della descrizione dell'interiorità, un'affidabilità superiore al puro e semplice dato introspettivo. Pare quindi possibile procedere alla ricognizione e all'interpretazione delle modalità con cui l'interiorità si esprime, si viene a manifestare come un nucleo di pulsioni e di reazioni. La permanenza, la stabilità di tale nucleo sono direttamente proporzionali alla consistenza e alla durevolezza delle relazioni che esso – nei termini appunto di quelle pulsioni e di quelle reazioni – stabilisce con il cosiddetto mondo esterno, in rapporto al quale e solo in rapporto al quale pare potersi così definire l'interiorità stessa, di cui si dà testimonianza diretta nel sentimento. Il proposito di rendere conto di se stesso con l'oggettività attribuita alle immagini proiettate sul fondo della "camera oscura" e osservate in modo diretto, senza intermediazioni, viene soddisfatto dunque in Rousseau dall'attenzione primaria rivolta ai sentimenti avvertiti nella loro immediatezza. Essi sono i modi in cui ci rendiamo conto di cosa del mondo esterno si riverberi su di noi senza lasciarci indifferenti.

I dubbi di Rousseau circa le modalità da seguire nell'osservare l'estrinsecarsi dell'interiorità e nel renderne conto si traducono dunque in una piena apertura di credito nei confronti della dimensione del sentimento.

L'interiorità – quell'interiorità di cui Jean-Jacques non solo è difensore deciso, ma di cui è anzi propenso a fare esibizione – non è per questo messa in dubbio. Si potrebbe arrivare a dire che l'accento posto sul ruolo che nel testimoniare di essa è riconosciuto al sentimento ne irrobustisca il potere e rafforzi quella che appare come l'autentica ineffabilità, il fondamento, la radice dell'individuo. In quest'ultimo assume rilievo primario non la dimensione conoscitiva, ma quella pratica, morale, come dimensione che alla prima appare non tanto connessa, quanto contrapposta.

4. La distanza di una posizione del genere da chi, già alla fine del secolo XVIII e ancor più all'inizio del XIX, sottolinea sì la fondamentale importanza della dimensione del sentire, ma innanzitutto nella forma delle sensazioni con cui il mondo esterno ci dà notizia di sé è una distanza nettissima. Essa emerge in tutta chiarezza presso chi della fondamentale importanza del *sentire* si dichiara e si mostra convinto, ma appunto se ne dichiara e se ne mostra convinto perché al *sentire* guarda come a quella dimensione dell'individuo in cui questi ha sensazioni, ha notizia del mondo esterno con modalità il cui accertamento sembra offrire margini di oggettività più ampi e più solidi di quelli garantiti dal puro e semplice resoconto introspettivo: quell'accertamento può infatti rivolgersi a quanto osservato e messo a fuoco dallo studio della fisiologia degli organi di senso. Per chi si colloca da questo punto di vista è innanzitutto la dimensione conoscitiva dell'attività dell'individuo che richiede di essere presa in esame, in quanto è in forza di tale dimensione che l'individuo si trova a compiere quell'operazione di autoriconoscimento da cui è garantito nella propria sussistenza; sussistenza verso cui si trova – aveva sostenuto

Helvétius – a essere mosso da uno specifico *interesse*, da un ovvio e ineliminabile coinvolgimento diretto.

Le critiche di cui Rousseau non può non essere oggetto da parte di chi si fa sostenitore di un'impostazione del genere sono decise, nette, come tra l'altro è il caso di Stendhal, lettore ed estimatore – oltre che del generale Laclos, l'autore di *I legami pericolosi* – di Helvétius e di Destutt de Tracy. È evidente che agli occhi di Stendhal – che per l'io e i sentimenti nutre ben più di una semplice curiosità, ma che dell'io e dei sentimenti compie una ricognizione spassionata – Rousseau appare concedere molto; fin troppo alla sensibilità e assai poco alla ragione, a quanto della dinamica delle stesse passioni quest'ultima è in grado di comprendere con la precisione dell'osservazione e la coerenza dell'analisi. A un esame attento, le passioni presentano infatti più il carattere di forze di cui studiare la composizione e di cui prevedere gli effetti che il carattere di manifestazioni di un'interiorità ineffabile e inaccessibile.

Ma, nello stesso tempo, è anche vero che l'appello di Rousseau ai sentimenti e la difesa dell'ineffabilità e inaccessibilità dell'interiorità fa delle *Confessioni* un testo fondamentale per chi ritiene essenziale rivendicare e difendere la specificità della dimensione dello spirito. Ciò avviene anche se quella battaglia è condotta da posizioni culturali e politiche molto spesso assai lontane da quelle di chi si era entusiasmato per il Rousseau dei due *Discorsi*. Vi è di più: nella stragrande maggioranza dei casi non viene in alcun modo rinnegata l'esigenza – di cui erano stati sostenitori Condillac e poi gli *idéologues* – di condurre un'attenta analisi della dinamica delle sensazioni e dei processi di genesi e di evoluzione delle idee a essa correlati. In Rousseau – e nel Rousseau non solo delle *Confessioni*, ma dell'*Emilio*, della *Nuova Eloisa*, delle *Fantasticherie* – viene ravvisata senza esitazione alcuna non tanto la testimonianza diretta di un itinerario alla conoscenza di se stessi, quanto la decisa, inequivocabile sottolineatura della natura comunque spirituale dell'uomo. Al riguardo, gli esempi che possono essere fatti sono tutti assai significativi, e vanno da de Maistre a Chateaubriand. Basti però per tutti quello di Maine de Biran, che d'altra parte è anche colui che più intensamente e sistematicamente si impegna nello scavo della dimensione dell'interiorità attraverso l'analisi sistematica dei processi e delle strutture della coscienza. La credibilità che Rousseau può riscuotere presso tutti coloro che in varia misura, ma con sostanziale concordia di ispirazione, si riconoscono nel principio agostiniano del "*Noli foras ire*" non può costituire motivo di sorpresa. Tanto meno lo può costituire quanto più è evidente che il richiamo – poco importa se esplicito o implicito, quasi un'istintiva reazione – al principio agostiniano è da ricondursi alla necessità di difendere l'interiorità, la sua vera e propria inaccessibilità, dagli attacchi cui la si avverte esposta da parte delle sempre più cospicue acquisizioni della fisiologia degli organi di senso. Si potrebbe quasi arrivare a sostenere che, *post mortem*, Rousseau si troverà arruolato in una vera e propria Santa Alleanza a difesa dell'interiorità e della sua inaccessibilità. Santa Alleanza certo composita, eterogenea, pronta addirittura a non fare alcun conto del posto occupato da Rousseau nel pantheon della Rivoluzione, ma alla quale sono in definitiva funzionali anche le contraddizioni rousseauiane di appello alla volontà generale e nello stesso tempo di rivendicazione della sacralità dell'individuo, essendo quest'ultima comunque utile a contrastare ogni forma di materialismo riduzionistico pronto a trarre spunto dalle indagini della fisiologia degli organi di senso.

5. Di quella Santa Alleanza – nonostante un *animus* decisamente critico nei confronti di molti aspetti della società moderna e nonostante la sua aperta avversione nei confronti della Rivoluzione dell'89 – non sembra in ogni caso poter fare parte (siamo d'altronde già alla fine degli anni Trenta del secolo XIX) Thomas Carlyle, anche lui scozzese come David Hume, che qualche decennio prima non solo aveva avuto modo di fare la conoscenza personale di Rousseau, ma addirittura pare avesse cercato, non senza un qualche imbarazzo, di calmare il pianto in cui questi si era sciolto abbandonato sulla sua spalla. Anche Carlyle leva decisamente la voce in difesa dell'individuo e della sua libertà di pensare e di decidere. Ma l'importanza assegnata ai sentimenti, il vero e proprio imperativo di praticare la sincerità, l'insistenza nell'esibizione delle proprie sofferenze di cui Rousseau dà continua prova sono per Carlyle altrettanti indizi – anzi, manifestazioni eloquenti – di una personalità priva di reale grandezza: un malato in preda alle convulsioni e che neanche sei uomini riescono a tenere fermo non può – soggiunge – essere considerato per questo in possesso di una forza particolare. Primo e fondamentale tratto costitutivo della grandezza sono la calma e la profondità di un animo che sa attendere il momento giusto per agire. Quella calma e quella profondità non sono di Rousseau, il cui volto – continua Carlyle – ha addirittura l'espressione del fanatico. È solo una forma di onestà intellettuale, di autentica sincerità che può essergli riconosciuta, ma una sincerità che è troppo grande per una natura la cui sensibilità si trasforma in una sostanziale debolezza. Le incoerenze, le vere e proprie farneticazioni cui Rousseau è condotto sono la conseguenza di quella fragilità. È un'autentica follia quella che ha finito per impossessarsi di Rousseau, dominato da idee che lo perseguitano come demoni, come accade allorché si rivolge alle madri, allorché – Carlyle è duro – si abbandona a celebrare la natura in tutte le sue forme – anche quelle più selvagge – in una serie di riflessioni semideliranti sulle miserie della civiltà rivelatesi capace di contagiare un'intera nazione.

Nondimeno – Carlyle preferisce (ma fino a un certo punto) astenersi dal giudicare la produzione letteraria dell'"evangelista della Rivoluzione", che gli pare comunque riconducibile a un genere che non esita a definire "rosa", al pari di Madame de Staël e dell'abate di Saint-Pierre – va preso atto che "nel più intimo del cuore del povero Rousseau vi è una scintilla di fuoco veramente celeste". Carlyle non ha dubbi: al di là di tutti i suoi sbandamenti, del suo vero e proprio degradarsi, Rousseau riesce a dare un senso alla realtà, riesce a combattere per afferrarla. E ciò avviene perché quella sua stessa quasi folle ossessione della sincerità lo libera dalle pastoie dei filosofemi, dello scetticismo, del dottrinarismo astratto, delle critiche fini a se stesse e fa invece nascere e radica in lui il sentimento, anzi l'autentica conoscenza di un fatto fondamentale: quello per cui non può non esserci chiaro che la vita che noi viviamo è vera, ed è vera della verità di un fatto, di una realtà che può anche apparirci imperscrutabile, misteriosa, angosciante, ma che è tale, e che non possiamo fare a meno di riconoscere perché è la natura stessa a rivelarlo a noi, a ordinarci di darne espressione, di manifestarlo. È esattamente questo quel che il "povero Rousseau" compie, nel modo errabondo e oscuro che sappiamo, con tutte le contraddizioni in cui non può non cadere, per strade che lo conducono verso destinazioni a lui ignote. Sempre però fedele a se stesso nel dare voce e mettere in atto la verità della sua vita, così come è diritto di ogni uomo.

Anche un caso estremo – o quantomeno assai singolare, come sono ben "singolari le strade lungo cui gli uomini si trovano a essere guidati" – come quello di Rousseau vale dunque a testimoniare della specificità, dell'irriducibilità della natura dell'individuo, dell'io. Ciò non toglie che Rousseau si è reso responsabile di un errore miserevole che è all'origine di ogni altro possibile errore, che quasi compendia in sé tutti i possibili errori: quello di avere ceduto all'egoismo, quello di non aver avuto la forza – nella sua continua ricerca del plauso degli altri – di fare affidamento solo su se stesso e di elevarsi al di là del "puro desiderio" per vincerlo. Ma per Carlyle quell'errore, quel cedimento di Rousseau, è assai meno gravido di conseguenze, è assai meno pericoloso dell'estremismo di molti filosofi tedeschi più o meno a lui contemporanei. Al termine di una serie di incalzanti domande su quale sia l'essere che può denominarsi "io", quei filosofi – in primo luogo e soprattutto Fichte – si trovano infatti convinti della necessità di mettere mano al "primo atto morale preliminare", quell'atto della *Selbsttötung*, ovvero dell'"annichilazione del sé", della pura e semplice eliminazione dell'io che pare così presentare lo straordinario vantaggio di semplificare in modo radicale ogni discussione sul fondamento dell'azione morale distruggendone le stesse basi. Pur con tutti i suoi appelli alla volontà generale, l'"evangelista della Rivoluzione" si era fermato dinanzi a uno sproposito del genere.

Carlyle sa d'altronde assai bene che proprio un grande "connazionale di Fichte", Goethe – oggetto della sua massima ammirazione, "di gran lunga l'uomo di lettere più degno di nota degli ultimi cento anni" –, mai avrebbe potuto contemplare neanche la più remota eventualità di procedere a quella "annichilazione del sé". Quantomeno in linea di principio, quell'atto non era stato escluso in-

vece da chi – appunto Fichte – aveva all'inizio del secolo trattato nei suoi corsi universitari della "missione del dotto" e non aveva esitato a classificare tra le non-entità coloro che per vari motivi non fossero stati in grado di vivere nella loro interiorità l'"idea divina del mondo". La vera e propria evidenza empirica della dimensione dell'individualità accompagnata e testimoniata nella nostra interiorità dalla coscienza indispensabile alla possibilità di avere la nozione stessa di libertà costituisce invece per Carlyle – e lo costituisce proprio in rapporto diretto all'oscillare e al diverso risaltare di quest'ultima – un dato di fatto non contestabile, e tanto più incontestabile se a suo sostegno può essere addotta addirittura la vicenda di Jean-Jacques.

6. In quegli stessi anni – gli anni intorno alla metà del secolo – altri connazionali di Goethe – scienziati e non filosofi, e scienziati la cui parola d'ordine è la lotta alla "peste nera" delle speculazioni della filosofia della natura romantica – prendono a guardare al problema dell'individuo, al problema dell'interiorità, da una prospettiva diversa. Prospettiva peraltro non nuova, ma divenuta assai più articolata e ricca per i dati forniti dallo sviluppo dell'indagine intorno alla fisiologia delle sensazioni. Sono la ricognizione e la descrizione dell'attività degli organi di senso come attività osservabile e misurabile a configurarsi come un campo di lavoro assai fecondo. Le ricerche condotte al riguardo si ispirano alla convinzione che ogni operazione compiuta dagli organi di senso debba essere considerata un'estrinsecazione della dimensione dell'interiorità, estrinsecazione che appare peraltro comunque connessa – ancorché non ne sia sempre occasionata in modo diretto – a quanto si verifica e come tale è osservabile e misurabile in quello che

viene indicato come il mondo esterno a tale interiorità. Di quest'ultima, dell'esistenza di quest'ultima, non appare necessario trattare dal punto di vista dell'indagine scientifica. E se la riflessione idealistica – con tutte le differenze che è sempre necessario tracciare tra le sue figure più rappresentative – aveva preferito parlare di io e di coscienza, accade ora – su una linea di continuità rispetto alle analisi e alle elaborazioni della psicologia di Wolff, che vede la ripresa esplicita anche del monadismo di Leibniz – che sia innanzitutto di un termine come quello di "anima" che non si esita a fare uso. Si ricorre anche a quello di "psiche" – senza che, d'altronde, la sua sostituzione a quello di "anima" sia dovuta a particolari manifestazioni di suscettibilità da parte scientifica –, ma in ogni caso l'abbandono di termini come quello di "io" e di "interiorità" e una certa qual cautela nel chiamare in causa la dimensione coscienziale sono segno evidente di un mutamento di rilevanza decisiva. È un mutamento che è venuto compiendosi gradualmente, con la lenta ma inesorabile erosione del privilegio dell'introspezione. È un mutamento maturato per il consolidarsi del convincimento che dei processi ascrivibili al novero delle reazioni e anche delle autonome pulsioni dell'anima, della psiche sia ormai possibile un esame oggettivo perché quei processi medesimi si documentano in dati osservabili, descrivibili, quantificabili, *misurabili*.

Dati da raccogliere, classificare, porre a confronto per poter così arrivare a individuare anche nell'attività dell'anima, della psiche, quelle regolarità, quelle leggi che sono proprie di tutte le manifestazioni osservabili in natura, quale che ne sia la forza che in esse si esplica e l'energia che ne sta alla base. Leggi di lenta, difficile ricognizione, ma che in linea di principio – scrive Herbart, addestrato alla dialettica fichtiana dell'io e poi im-

pegnato a realizzare il progetto di una "psicologia come scienza fondata sulla metafisica, la matematica e l'esperienza" – legano e avvolgono l'intero complesso delle nostre rappresentazioni, delle estrinsecazioni della nostra interiorità, in "reti non diverse da quelle che i matematici hanno disegnato sulla volta celeste". Ed è evidente che in questi termini può emergere il convincimento del carattere poco meno che convenzionale dell'operazione con cui distinguere dal mondo esterno un'interiorità assunta come autentico fulcro del conoscere e dell'agire del soggetto percipiente. Appare infatti difficilmente contestabile il rapporto di reciproca fungibilità, di vera e propria reciproca dipendenza tra quelli che così si configurano come nient'altro che i due poli di quel conoscere e di quell'agire. È allora l'occhio imparziale dello sperimentatore, che da osservatore non partecipante descrive e analizza, a mettere a fuoco e a misurare le oscillazioni e le tensioni che in continuazione si producono tra essi, e che travalicano costantemente l'evanescente confine tra l'interno e l'esterno, tra l'interiorità della psiche e il mondo che, riflettendosi in essa, nello stesso momento ne occasiona le reazioni.

3

L'energia dei nervi

1. Lo studio della struttura e del funzionamento degli strumenti – gli organi – che assicurano la ricognizione del mondo in cui il soggetto conosce e agisce assume rilievo centrale nello sviluppo dell'indagine scientifica sull'attività della psiche che, soprattutto in Germania, si avvia sistematicamente passata di poco la metà del secolo XIX. È ben presente la consapevolezza – che d'altronde risale sino a Aristotele – del carattere in qualche misura artificioso della distinzione fra i cinque sensi, essendo evidente che tutto quel che da essi viene comunicato al corpo sollecita come un'unica risposta da parte di una sorta di "sesto senso", il cosiddetto *sensorium commune*. Tuttavia, l'osservazione e ancor più la sperimentazione si trovano obbligate a concentrarsi sull'esame della struttura e delle funzioni di un singolo, specifico organo di senso.

Il senso della vista riveste sotto questo profilo un'importanza tutta particolare, come d'altronde è evidente dal ruolo dominante esercitato da sempre dalla metafora visiva nella descrizione e nella stessa interpretazione del processo conoscitivo. L'occasione è anche quella di riflettere sull'effettivo carattere di quella metafora, sulla misura in cui essa è da considerarsi adeguata a rendere conto del processo conoscitivo nelle sue varie articolazio-

ni. Anche in questo caso si può sostenere senza tema di smentita che, in realtà, non c'è nulla di nuovo sotto il sole, essendo di antica data le perplessità circa il privilegio accordato al modello della visione. È però assai significativo quanto in proposito messo in evidenza e puntualizzato da Helmholtz, uno dei protagonisti della nuova ricerca intorno alla fisiologia delle sensazioni e come tale ispiratore del programma di una psicologia fisiologica. Helmholtz sa bene quale sia il peso delle immagini, delle stesse metafore, nello sviluppo dell'indagine scientifica e quanto le analogie da esse suggerite siano utilizzabili nell'interpretazione dei dati sperimentali nonché nella costruzione degli schemi concettuali in cui collocare questi ultimi e procedere alla formulazione di ipotesi esplicative. Può anzi accadere che proprio l'esame rigoroso delle analogie suggerite dal ricorso a immagini, a metafore, conduca all'individuazione di nuove linee di ricerca, a nuovi modi di interpretare i dati osservativi proprio nella misura in cui servono a mettere in luce discrepanze tra questi ultimi e quanto inizialmente prospettato. Helmholtz non esita perciò a prendere in considerazione la possibilità di istituire un'analogia tra l'occhio umano e la camera oscura; ritiene, anzi, che proprio la valutazione rigorosa dei limiti di tale analogia possa condurre a una migliore comprensione del funzionamento del primo. Anche Rousseau – si è visto – si era dichiarato pronto a fare valere – e nei confronti di se stesso – il rigore imparziale delle rappresentazioni fornite dalla camera oscura. Del proposito di Rousseau – che comunque lo avrebbe verosimilmente lasciato indifferente – Helmholtz è con tutta probabilità all'oscuro, mentre sa bene quanto a lungo Goethe abbia fatto uso della camera oscura in sperimentazioni volte a contestare la fondatezza delle teorie di Newton circa il colore. Goethe, tra l'altro, aveva anche pensato bene di

provvedere di una camera oscura portatile il viaggiatore inglese ospite di Eduard e Charlotte. Ma aveva anche avuto cura di far vedere come questi, tutto preso dalla ricerca, nel parco, di un "punto di vista davvero pittorico", non avesse avuto un qualche sentore degli accadimenti su cui già incombe l'esito tragico del romanzo.

Helmholtz, a ogni modo, affronta la questione da fisico e da fisiologo. Helmholtz è perfettamente consapevole che il ricorso all'immagine, alla metafora, al modello stesso della camera oscura come versione moderna e per così dire "concreta" della teoria della visione assunta a paradigma del processo conoscitivo è spontaneo, quasi inevitabile, al di là del molto che è stato detto intorno alla teoria della visione anche – e forse soprattutto – da parte filosofica. Helmholtz sa bene che a rafforzare la tendenza a ricorrere ancora a quell'immagine, a quella metafora, hanno concorso, con la loro popolarità, le nuove acquisizioni della fisiologia delle sensazioni. A tali acquisizioni è stata riconosciuta la capacità di illustrare i modi di formazione delle nostre rappresentazioni della realtà che, tuttavia, richiede quantomeno di essere accuratamente valutata. Sotto questo riguardo, l'esame di quanto effettivamente le funzioni svolte dall'occhio siano assimilabili a quel che accade dentro la camera oscura presenta un'indubbia rilevanza, un'importanza quasi paradigmatica, in primo luogo e in misura essenziale per la definizione del livello di oggettività cui possono ambire le rappresentazioni del mondo esterno possedute dal soggetto percipiente e conoscente.

2. Quale sia il risultato delle considerazioni di Helmholtz circa la possibilità di ravvisare nell'occhio una sorta di camera oscura è presto detto. Ovviamente, non è tanto a una camera oscura del tipo di quelle che poteva avere

